



La importancia de la teoría crítica en las ciencias sociales

*Silvana Laso**

Resumen

En el presente artículo se analiza uno de los problemas epistemológicos centrales planteados por la teoría crítica: ¿Debe la ciencia esforzarse por evitar juicios de valor o debe producir una crítica y una praxis liberadoras? En primer lugar, se presentan aquí las líneas generales que caracterizaron la producción teórica de la primera generación de la escuela de Frankfurt y de Jürgen Habermas. En segundo lugar se presenta una discusión general sobre la importancia del carácter crítico de las ciencias, en un mundo que se encuentra en riesgo de autodestruirse por el resultado de “desarrollos” tecnológicos que de medios han pasado a transformarse en fines en sí mismos. Finalmente, esta discusión es aplicada al ámbito de las ciencias de la comunicación.

Palabras clave: Epistemología, Teoría Crítica, Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas.

* Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. E-mail: silvanalaso@hotmail.com

The Importance of a Critical Theory of Social Sciences

Abstract

One of the main epistemological problems raised by critical theory is discussed in this paper: Must science make an effort to avoid evaluations or must it produce a liberating critique and praxis? In the first section the main lines of the theoretical production of the first generation of the Frankfurt School and of Jürgen Habermas are presented. In the second section a general discussion is found in relation to the importance of the critical character of science in a world that is at risk of destroying itself as a result of technological developments that are no longer means but ends. Lastly, this discussion is applied to the field of communicational science.

Keywords: Epistemology, Critic Theory, the Frankfurt School, Jürgen Habermas.

1. Introducción

En mi opinión, uno de los aspectos más importantes con los que la Escuela de Frankfurt contribuyó al pensamiento filosófico y a las ciencias sociales del siglo XX fue el énfasis colocado en el carácter crítico de la teoría. Recuperando la perspectiva de la teoría marxiana que se proponía contribuir a la construcción de una sociedad más justa, en 1930 la escuela de Frankfurt quiso también abrir los ojos a los hombres mediante la crítica, para con la praxis hacerlos transformar sus vidas, aniquilando las relaciones sociales y económicas inhumanas en un mundo que, con el moderno capitalismo altamente industrializado, y con el ascenso de los movimientos autoritarios y fascistas, parecía estar muy por debajo de lo que prometían los ideales filosóficos.

Es, entonces, el rechazo a la actitud cientista ingenua del positivismo como comprometida con el orden existente, uno de los aportes epistemológicos más valiosos que realizará la escuela de Frankfurt. Así como Marx había *criticado* la economía política de Ricardo¹ que pretendía en sus análisis

1 Ricardo, David (1772-1823), economista británico, su obra más importante, **Principios de Economía Política y Tributación** (1817) estable-

negar la distinción entre seres humanos, bestias y cosas, y no emitir juicios de valor sobre los resultados sociales de la economía, así la escuela de Frankfurt rechaza los análisis asépticos que el positivismo pretende introducir en las ciencias sociales. Horkheimer expresaba el carácter ideológico que se escondía detrás de esta supuesta neutralidad con estas palabras: “el propósito de la ciencia de no hacer ninguna distinción esencial entre la conjuración de poderes brutales contra toda aspiración humana a la felicidad y a la libertad, y, por otro lado, la lucha en contra de esos poderes—toda esa filosofía que reduce ambas partes al concepto abstracto de lo dado—les es muy bien bienvenida a los poderes más antihumanos” (Ureña, 1998: 24).

Es mi intención en el presente ensayo analizar este problema epistemológico planteado por la teoría crítica respecto a cuál debe ser la actitud de la ciencia ante la realidad, y en especial, ante la realidad social. ¿Debe la ciencia esforzarse por alcanzar una neutralidad valorativa como la planteada por la denominada “Escuela Galileana” por Von Wright? o ¿debe la ciencia producir una crítica y una praxis liberadoras que encaminen al hombre y a la sociedad al alcance de relaciones sociales y económicas más humanas?

En primer lugar, presentaré en este trabajo las líneas generales que caracterizaron la producción teórica de la primera generación de la escuela de Frankfurt, para poder, a partir de ella, fundamentar una exposición más completa de la teoría crítica de Habermas. En segundo lugar realizaré a partir de estos aportes una discusión general y de carácter personal sobre la importancia de que las ciencias asuman un carácter crítico, considerando que esta cuestión es uno de los problemas epistemológicos más acuciantes en un mundo que se encuentra en riesgo de autodestruirse por el resultado de “desarrollos” tecnológicos que de medios han pasado a transformarse en fines en sí mismos. Intentaré asimismo aplicar, en forma general, esta discusión al ámbito de las ciencias de la comunicación.

cía varias teorías basadas en sus estudios sobre la distribución de la riqueza a largo plazo. Ricardo pensaba que el crecimiento de la población provocaría una escasez de tierras productivas; su teoría de la renta está basada en la productividad de la tierra. Defendió la teoría clásica del comercio internacional, subrayando la importancia de la especialización internacional y la libre competencia. Su teoría del valor trabajo, que influyó en el pensamiento de Karl Marx, afirma que los salarios dependen del precio de los alimentos, que a su vez dependen de los costes de producción, los cuales dependen de la cantidad de trabajo necesario para producir los alimentos; en otras palabras, el trabajo es el principal determinante del valor.

2. La escuela Frankfurt: su historia y sus teorías

La Escuela de Frankfurt fue una muy importante concentración de destacados intelectuales alemanes que compartieron una aproximación teórica de carácter crítico y un pensamiento social progresista, entre ellos se destacaron: Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamín².

Todos ellos se integrarían en el Instituto de Investigación social fundado en Frankfurt en 1924 mediante una generosa donación de Félix Weil. Weil era un investigador aficionado pero además un millonario, que fundó el instituto para que se dedicara al estudio científico del marxismo tratando con ello de buscar un equilibrio entre su posición de clase y su simpatía por la izquierda. El nuevo instituto mantuvo una asociación libre con la Universidad de Frankfurt y abrió para los académicos alemanes de izquierda una puerta para el estudio del marxismo político y económico a nivel universitario.

El instituto solo empezó a transformarse en escuela cuando Horkheimer fue nombrado director en 1930. Horkheimer era un filósofo por formación, centrado en la tradición alemana y hegeliana, y se había acercado solo dubitativamente hacia el marxismo. Diversas características comunes integraban a los heterogéneos miembros del instituto:

- Interés teórico práctico por el marxismo.
- Oposición al concepto de razón ilustrada y a la idea de progreso que surge en el siglo XVIII.
- Rechazo del neopositivismo.
- Concepción de la filosofía como teoría crítica de la sociedad.
- Rechazo de la pura especulación filosófica, dedicándose al conocimiento de lo que ellos llaman el mundo de la vida.

La nueva orientación marcada por Horkheimer no tuvo mucho tiempo para desarrollarse, pues en 1933, con el ascenso del nazismo al poder, la Escuela de Frankfurt fue absolutamente prohibida y perseguida tanto por su filiación marxista como por el carácter judío de muchos de sus miembros. Se inició así una importante etapa de exilio que, tras pasar por algunos países europeos llevaría a los miembros de la escuela a Nueva York, en donde encontrarían una base más permanente para su trabajo en conexión con la Columbia University. Los frankfurtianos permanecerían allí desde julio de 1934

2 En esta sección seguimos el artículo sobre la Escuela de Frankfurt de la Enciclopedia Británica, edición electrónica.

hasta principios de 1943, y conservarían una importante independencia dado a que sus necesidades económicas todavía eran cubiertas con su donación original.

El exilio fue muy importante porque expuso a los pensadores alemanes a la nueva realidad de una sociedad de consumo y de industrialización muy avanzada, como lo era los Estados Unidos en los años '30. A pesar de la depresión los EE UU eran el país capitalista más avanzado. Todo ello profundizó la perspectiva crítica sobre la racionalidad y el progreso técnico. Al mismo tiempo la escuela giró hacia una perspectiva cada vez más filosófica que hizo de Horkheimer, Adorno y Marcuse las figuras centrales.

Este giro hacia la filosofía fue acompañado de una diversificación en las bases teóricas de sus trabajos, en los que el marxismo fue complementado con los aportes de figuras como Nietzsche y Freud (Fromm, 1993: 30). El acercamiento hacia estos pensadores era impulsado por una revalorización de los factores individuales como determinantes de la acción humana. Al mismo tiempo el acercamiento a estos pensadores estuvo ligado a un mayor pesimismo en el pensamiento de la escuela sobre el desarrollo de la sociedad. Adorno y Marcuse veían que aún los pensamientos progresistas que apuntaban a la liberación, contenían en su interior la semilla de su propia anulación. Así, la ilustración que había apuntado a liberar al hombre y establecer la soberanía de la razón, había culminado en el dominio despiadado del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre el hombre.

Tras la guerra mundial Horkheimer y Adorno volvieron a Frankfurt, mientras que el resto decidió permanecer en América. Los trabajos de los primeros acentuaron su tono pesimista y melancólico. Para la década del '60 un nuevo movimiento estudiantil rechazaba el carácter exclusivamente teórico de la producción de la escuela, y resaltaba la evidente contradicción de una teoría crítica que carecía de aplicación práctica. Sería en ese contexto cuando Habermas (ingresado a la Escuela de Frankfurt en 1956) empezaría a destacarse como figura central.

3. Habermas dentro de la Escuela Frankfurt

La crítica de las teorías críticas anteriores

Como vimos, la escuela de Frankfurt se consideraba heredera y continuadora del trabajo de anteriores teóricos de vocación crítica. En ese sentido, se consideraba como continuación de la fructífera tradición de pensamiento filosófico histórico y socioevolutivo de los siglos XVIII y XIX.

El primer referente de los filósofos francofurtenses era Hegel, de quien destacaban el potencial crítico de su fenomenología al vincular en sus refle-

xiones la relación entre las ideas y la realidad: para Hegel, si una situación sociohistórica no se correspondía con las ideas y potenciales vigentes, en la misma surgía una contradicción que llevaba a liberar la fuerza transformadora que esa situación tenía en potencia. Hegel había identificado este tipo de contradicción en la sociedad burguesa de su tiempo a la que correspondía, a la vez, ser la difusora de los ideales de libertad y justicia, y ser la defensora y perpetradora de un sistema económico y social opresivo que garantizaba la reproducción de la desigualdad y las injusticias.

Pero el potencial crítico de Hegel había llegado solo hasta ese punto, puesto que hasta el mismo filósofo alemán retrocedió espantado al comprender el potencial revolucionario que podría tener la difusión de su teoría entre las masas. Es ante esta retirada que se formula la revisión crítica que los miembros de la escuela de Frankfurt, y sobre todo Habermas, realizan de la fenomenología hegeliana (Ureña, 1998: 30-35). La retirada de Hegel se había centrado en su rechazo al cambio revolucionario y violento llevado a cabo directa e intencionalmente por los hombres, sin mediación histórica; planteaba en cambio la necesidad de un proceso lento y paulatino que llevara al logro de un derecho abstracto perfecto que surgiría de los distintos derechos y de los conflictos entre los estados. El resultado del proceso quedaba garantizado por la intervención del espíritu universal. Así, Hegel afirmaba que: "esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal" (Hegel: 55).

Habermas rechaza a la fenomenología hegeliana puesto que el abandono de su énfasis crítico original ha implicado la introducción de contradicciones en su sistema filosófico, pues, al plantear Hegel la existencia de un proceso gradual de desarrollo del derecho, se ha introducido en la historia un proceso que contradice a la propia dialéctica defendida por el sistema hegeliano. Recordemos que la dialéctica implica los tres diferentes momentos de tesis, antítesis y síntesis superadora, siendo por lo tanto un proceso que implica cambios bruscos y no el cambio gradual pretendido por Hegel para el desarrollo del derecho.

Habermas distingue así dos aspectos dentro de la fenomenología hegeliana; en primer lugar uno positivo, ya que la fenomenología contiene una autorreflexión crítica sobre el proceso de autoconstitución del hombre en que las distintas etapas históricas (identificada cada una con un desarrollo determinado del autoconocimiento y con un orden social) surgen cada una como una negación de la anterior, que sigue conteniendo sin embargo, algo de ella en su interior. La fenomenología es aquí crítica porque libera al hombre del sometimiento dogmático a una organización social determinada, poniendo-

lo en relación con el pasado con que ésta se relaciona y con el futuro que ésta permite.

El aspecto negativo reside en que Hegel considera a esa autorreflexión crítica e histórica como un saber absoluto, sólo accesible para el espíritu universal que tiene una comprensión total de la historia. La historia queda así fuera de las manos de los hombres y bajo el control del espíritu universal. La fenomenología se revela entonces carente de praxis y pierde todo su potencial revolucionario.

El referente central de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt era Karl Marx, en quien veían al pensador que había superado las limitaciones conservadoras del sistema hegeliano y había desenmascarado las contradicciones vigentes en el seno de la sociedad burguesa por causa de la explotación inhumana de los trabajadores dentro del sistema formalmente libre de la economía capitalista. Desde un primer momento es evidente en Marx el énfasis en conectar su teoría crítica con una praxis liberadora, él rechaza la idea del espíritu universal como un macrosujeto guiando la historia universal, para Marx los hombres son sujetos de su propia historia y la hacen y deshacen con sus acciones. En concreto, para Marx es el trabajo de los hombres por dominar a la naturaleza el que explica los diferentes estadios o etapas experimentados por las sociedades humanas en su desarrollo histórico; en esas etapas se desarrollan distintas formas de trabajo alienado, ocasionado por el insuficiente dominio sobre la naturaleza, es decir, por el insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas, que trae aparejado la explotación del hombre por el hombre. Marx cree que cuando los explotados tomen conciencia de su situación objetiva, inevitablemente originarán un cambio revolucionario; la función de la teoría es entonces desterrar las falsas conciencias que aprisionan a los hombres para generar la praxis emancipadora. Respecto de la sociedad de su tiempo, Marx confiaba en que la experiencia de las contradicciones del capitalismo, vivida en carne propia por el proletariado, lo iría haciendo madurar hasta el punto de convertirse en el actor histórico productor del cambio revolucionario.

Marx se equivocó en sus pronósticos sobre el rápido derrumbe del capitalismo para dar paso al socialismo, pero no es en esto en lo que se centra la crítica de Habermas a Marx, sino que lo hace en la problemática relación establecida en el pensamiento marxiano entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la acción revolucionaria. Más específicamente, Habermas distingue dos planos en el sistema de Marx; en primer lugar, el plano de sus investigaciones materiales en el que Marx distingue entre fuerzas productivas (es decir, el desarrollo de la mano de obra, de la tecnología, de la organización, etc.) y las relaciones sociales de producción (es decir, las posiciones ocupadas por los distintos grupos sociales en torno al control del trabajo y la

producción). En segundo lugar, Habermas distingue un plano categorial o teórico, en el cual esa distinción se borra al ser las relaciones de producción absorbidas por las fuerzas productivas. Como dijimos, para Marx el fin de la explotación del hombre por el hombre sobrevendría cuando se alcanzase un dominio suficiente sobre la naturaleza, es decir, cuando el desarrollo de las fuerzas productivas permitiera una distribución general de recursos. Pero, si el cambio revolucionario depende sólo de las fuerzas productivas, entonces, la clase obrera queda reducida a una fuerza productiva más y el género humano que las desarrolla se transforma en un macrosujeto colectivo de la historia parecido al espíritu universal de Hegel.

El tercer referente clave de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt es Sigmund Freud. Los filósofos francfortenses vieron en el psicoanálisis un aporte teórico con el cual llenar el vacío individual dejado por énfasis excesivamente colectivo con que Marx explicaba la acción social. Para Habermas entonces la teoría freudiana es un complemento necesario para el materialismo histórico. Sin embargo, su recepción de esta teoría tampoco estuvo exenta de críticas, pues Habermas rechaza el énfasis cientificista puesto por Freud en la valoración de sus propios descubrimientos, por el contrario, interpreta el psicoanálisis como una filosofía del lenguaje, como una hermenéutica, ya que se esfuerza por interpretar los textos mutilados que el paciente revela en su terapia filtrado por la censura del super- yo. El psicoanalista trata de revelar las causas ocultas y reprimidas ligadas a un episodio de la vida pasada de un paciente; este intento de reconstruir lo reprimido es semejante al concepto de ideología de Marx; aquello que a la vez cubre y expresa la realidad.

El potencial del psicoanálisis como teoría crítica, reside en el proceso de autorreflexión por éste inducido para que el paciente se libere a sí mismo: incluye así una teoría y una praxis relacionada.

Pese a reconocer este potencial crítico Habermas rechaza la inclinación de Freud de conformar con sus teorías una ciencia natural basada en el concepto de energía, y se inclina más bien por considerar al psicoanálisis como un proceso de autoiluminación. Habermas destaca, sin embargo, como especialmente importante la idea de Freud de que las instituciones de la sociedad se encargan de garantizar la represión de los instintos que le son molestos o que no puede asimilar. Esta noción freudiana del peso represivo de la institución sobre el individuo complementa la noción marxiana de la institución como la encargada de mantener la represión colectiva para preservar las relaciones sociales de producción.

En conclusión, los miembros de la escuela de Frankfurt, y sobre todo Habermas, trataron de integrar los aportes de Hegel, Marx y Freud para conformar una teoría y una praxis humana de emancipación crítica frente a toda opresión, ya fuera ésta de la naturaleza externa o de las instituciones políticas.

4. La teoría crítica de Habermas

La obra de Habermas es heredera y continuadora de la tradición crítica de la escuela de Frankfurt, su pensamiento sigue las líneas generales planteadas por los trabajos de Horkheimer, Adorno y Marcuse (aunque hay claramente una mayor influencia de los dos primeros). Sin embargo, los trabajos de Habermas superan en su amplitud y profundidad a los de sus predecesores, ya que integran en una rica amalgama elementos más diversos extraídos de la filosofía y las ciencias sociales (Boladeras, 1996: 18).

Específicamente, Habermas comparte con Horkheimer, Adorno y Marcuse el énfasis en la crítica al crecimiento desmesurado de la racionalidad instrumental en el mundo contemporáneo. El planteo de Horkheimer de un preocupante aplastamiento de la razón objetiva (la que debe orientar a los hombres respecto a que fines perseguir) por parte de la razón instrumental (que sólo se ocupa técnicamente de ajustar la relación entre medios y fines), es un eje clave que orientará toda la producción teórica habermasiana.

Habermas ve en el positivismo al principal exponente en el mundo académico de este predominio de la razón instrumental, tal como antes ya lo habían denunciado Horkheimer y Adorno; pero Habermas profundizará la crítica y ella será uno de los ejes en el desarrollo de su propio planteamiento. Para éste el positivismo es una teoría de la ciencia que ha sido elevada y encumbrada falsamente al lugar que debería ocupar una teoría del conocimiento. Según Boladeras (1996: 27), Habermas entiende por conocimiento al conjunto de saberes que acompañan y hacen posible la acción humana, siendo claro que la concepción objetivista, instrumental y aséptica que de la ciencia tiene el positivismo, es algo muy limitado al lado de esa noción habermasiana. Pero el error más grave de esta teoría de la ciencia positivista es su defensa del monismo metodológico con el cual pretende introducir sus criterios objetivistas y "desinteresados" en el ámbito de las ciencias sociales. El resultado de esta invasión metodológica es que las ciencias sociales quedan neutralizadas al partir de un marco operativo demasiado estrecho como para captar las complejidades de su objeto de estudio. Para Habermas el positivismo ha desplazado al sujeto cognoscente de toda intervención creativa en el proceso de conocimiento y a puesto en su lugar al método de investigación.

En uno de sus trabajos tempranos, Habermas (1963: 22-24) ya presenta desarrollada su crítica de la aplicación de los modelos positivistas en las ciencias sociales, siguiendo allí los lineamientos marcados por Adorno; Habermas sostiene que una ciencia social empírico analítica sólo puede proporcionarnos un control técnico de ciertas magnitudes sociales, pero la misma es insuficiente cuando nuestro interés cognoscitivo apunta más allá de la

dominación sobre la naturaleza. Para Habermas es inaceptable pretender que las ciencias sociales traten a su objeto con la misma indiferencia con la que lo hacen las ciencias naturales; el mundo social es un mundo de significados y sentidos y la ciencia social positivista se anula a sí misma al pretender excluirlos de su análisis.

Habermas (1986: 164-166) retoma algunos elementos de la crítica de Hüsserl al positivismo, especialmente el problema de la separación entre ciencia y filosofía, pero rechaza a la fenomenología por moverse dentro de la teoría tradicional incapaz de una praxis emancipadora, mientras que el objetivo de Habermas, al denunciar el positivismo, es demostrar la función que la ciencia y la técnica cumplen como ideología en la sociedad contemporánea, para de esa forma contribuir a emancipar a los hombres.

Es de este rechazo del positivismo del que Habermas parte para desarrollar su propia teoría del conocimiento, la cual a su vez será, como veremos, una teoría de la sociedad. El concepto central de esa crítica, y de toda su obra teórica, es su concepto de *intereses del conocimiento*.

Como heredero de la tradición de pensamiento histórico – filosófico y socioevolutiva de los siglos XVIII y XIX, Habermas parte de un esquema de dos dimensiones para entender la sociedad humana en su desarrollo histórico: una dimensión técnica que comprende las relaciones de los hombres con la naturaleza, centradas en el trabajo productivo y reproductivo y una dimensión social que comprende las relaciones entre los hombres, centradas en la cultura y las normas sociales. Precisamente la crítica habermasiana apunta a denunciar en la sociedad contemporánea la hegemonía desmedida de la dimensión técnica, producto del desarrollo del capitalismo industrial y del positivismo. El esfuerzo de Habermas plantea una relación más equilibrada entre ambas dimensiones que libere a los hombres del tecnicismo alienante bajo el cual se encuentran aplastados. Habermas va a plantear esa crítica y va a establecer los parámetros de esa interrelación más equilibrada a partir de su concepto de intereses del conocimiento (Ureña, 1998: 95-99).

Para él los intereses son las orientaciones básicas de la sociedad humana en torno al proceso de reproducción y autoconstitución del género humano, es decir, las orientaciones básicas que rigen dentro de la dimensión técnica y la dimensión social en el desarrollo histórico de la sociedad. Habermas ve que es precisamente mediante los desarrollos en torno a esas dos dimensiones que la sociedad humana se transforma a sí misma a través de la historia. En ese desarrollo histórico el conocimiento de los hombres sobre la naturaleza apuntó a lograr el dominio técnico sobre ella, que en las sociedades avanzadas dio origen a las ciencias naturales; Habermas llama a esa orientación básica *interés técnico*. El desarrollo de las relaciones entre los

hombres y de su entendimiento mutuo llevó al desarrollo de las ciencias hermenéuticas partiendo de la orientación básica que Habermas llama *interés práctico*.

Habermas destruye las pretensiones metodológicas del positivismo al demostrar que los objetos de conocimiento se constituyen a partir del interés que rija la investigación. El sujeto construye a su objeto de estudio a partir de los parámetros definidos por un interés técnico o un interés práctico, y no se limita a observarlo y aprenderlo "tal como es", según lo plantea el empirismo ingenuo de muchos positivistas. Pero Habermas amplía su argumentación en esta línea y señala que el interés del conocimiento no sólo determinará la constitución del objeto de estudio, sino también la experiencia que se tenga de él, el lenguaje en que esa experiencia se exprese y el ámbito en que se aplicará la acción derivada de ese conocimiento. Podemos sintetizar esto en el siguiente cuadro:

Interés Técnico	Interés Práctico
<ul style="list-style-type: none">• Objeto de conocimiento técnico (ligado a la manipulación instrumental de la naturaleza)• Lenguaje fisicalista• Acción instrumental (relación teleológica o estratégica de medios y fines)	<ul style="list-style-type: none">• Objeto de conocimiento práctico (ligado a la comunicación entre individuos)• Lenguaje intencional• Acción comunicativa

El resultado de este análisis es la comprobación de lo erróneo de la premisa positivista de que las ciencias son desinteresadas, por el contrario es el interés el que está en la raíz misma de su constitución. Con esto se rechaza al mismo tiempo la supuesta superioridad de las ciencias naturales sobre las sociales que se fundaba en el carácter supuestamente más "neutro y desinteresado" de las primeras frente a las últimas.

El concepto de interés del conocimiento nos muestra la relación que existe entre Teoría del Conocimiento y Teoría de la Sociedad; ambas teorías se necesitan una a la otra para su conformación.

La teoría del conocimiento es al mismo tiempo una teoría de la sociedad, porque los intereses que posee el conocimiento sólo pueden fundamentarse desde una teoría de la sociedad que conciba la historia como un proceso en donde el hombre se autoconstituye y genera esos conocimientos en ese mismo proceso. La teoría de la sociedad necesita de la teoría del conocimiento, porque el desarrollo histórico de la sociedad humana sólo puede comprenderse a partir de los conocimientos generados por ella en las di-

menciones técnicas y sociales, ya que son esas transformaciones las que han originados los cambios en las dimensiones mencionadas.

Finalmente, Habermas culmina su ataque al positivismo tratando de hacer que éste reflexione sobre sí mismo. Lo que pretende demostrar es que las ciencias naturales en respuesta a un interés técnico, no pueden fundamentar la comunicación intersubjetiva que se da entre los científicos en sus discursos metateóricos. Esto permite afirmar la existencia de una metodología propia en las ciencias del espíritu irreductible a las ciencias de la naturaleza. El análisis de las relaciones intersubjetivas de esas ciencias sólo puede fundamentarse desde un interés práctico por el entendimiento.

Según Habermas, con la opresión causada por parte de una naturaleza externa no dominada y de una naturaleza propia deficientemente socializada, aparece una tercera "orientación básica", que él denomina *interés emancipativo* y que no se corresponde con una tercera dimensión distinta a las de la interacción y la técnica, sino que se identifica con el proceso mismo de autoconstitución histórica de la sociedad humana.

El interés emancipativo es, entonces, un interés primario que impulsa al hombre a liberarse de las condiciones opresivas tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna, y que es, por tanto, la base de los intereses técnicos y prácticos.

Está ligado a un tercer tipo de ciencias, las críticas, y se ubica por debajo de las ciencias naturales y sociales, es decir, que surge como una autoreflexión de éstas. Así, vemos cómo el interés práctico y el interés técnico derivan del interés emancipativo, en donde el conocimiento sólo encuentra su sentido cuando se le refiere al proceso emancipativo de autoconstitución del género humano.

El interés emancipativo devela la interrelación entre la dimensión técnica y la dimensión práctica. Al mismo tiempo se restablece aquí la relación perdida y añorada entre las ciencias y la filosofía señalada por Hüsserl, pero sin que la filosofía exija ahora ser la reina sino simplemente ubicarse dentro de la ciencia. Las ciencias, a su vez, necesitan de la filosofía crítica para librarse del estancamiento del objetivismo que heredaron de la filosofía tradicional.

Habermas aclara el punto de la interrelación entre las dos dimensiones con su afirmación de que los intereses en sí mismos son racionales, esto quiere decir que los intereses no responden a necesidades empíricas concretas en la relación con la naturaleza, sino que esas necesidades y esa relación dependen de la interpretación que de ellas hagan los hombres. Como toda interpretación pertenece a la dimensión comunicativa, la dimensión técnica, aunque sea independiente de la social, está "empotrada" en esta úl-

tima. De aquí la centralidad que Habermas otorga a la acción comunicativa (Ureña, 1998: 100-105).

Hemos recorrido así el camino que lleva desde el primer eje central del pensamiento habermasiano la noción de los intereses del conocimiento, hasta el segundo eje central en el que Habermas ha centrado su producción de las últimas décadas, la teoría de la acción comunicativa. Esta es una continuación de los lineamientos que hemos planteado al desarrollar la noción de intereses del conocimiento, pues con su teoría de la acción comunicativa, Habermas continúa en su pensamiento crítico, pero acercándose en una forma más concreta a la relación teoría-praxis siempre pretendida por la escuela de Frankfurt.

Alrededor de la acción comunicativa, Habermas presenta sus aportes teóricos más originales, y logra profundizar y superar con nuevos elementos la crítica de la razón instrumental a la que se limitó la primera generación de la escuela de Frankfurt. En su desarrollo de este concepto Habermas fue muy influenciado por el éxito de la filosofía del lenguaje, impulsado por la discusión planteada por Wittgenstein y los miembros de la corriente de la filosofía analítica.

En sus "observaciones sobre el concepto de acción comunicativa (1982)", Habermas distingue entre la aproximación de la teoría sociológica a la acción humana y la aproximación de la teoría filosófica a la misma, pues mientras que a la primera le interesan sobre todo "los mecanismos de coordinación de la acción que hacen posible una concatenación regular y estable de interacciones"; la segunda se interesa por los problemas básicos relativos a la libertad de la voluntad y a la casualidad. Precisamente, Habermas parte de una crítica de los planteamientos más desatacados de la sociología contemporánea en torno al concepto de acción para, a partir de ello, introducir los elementos generales de su concepción sobre los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida.

Habermas considera, en primer lugar, el concepto sociológico tradicional de *acción teleológica*, el cual también tiene desde Aristóteles una gran influencia en la filosofía de la acción. Este concepto supone a un sujeto racional con la capacidad de interpretar una situación y poder determinar los medios más adecuados para la satisfacción de sus objetivos. A sí mismo, se concibe al agente social como utilitarista, es decir, que trata siempre de maximizar obteniendo los mayores beneficios posibles al menor costo. Cuando la acción teleológica tiene en cuenta la interacción entre distintos agentes, se transforma en el concepto más elaborado de *acción estratégica*. A diferencia de la teleológica, la acción estratégica implica un uso del lenguaje, pero en una forma orientada sólo al éxito y no al entendimiento, el lenguaje es un medio más entre otros para la consecución de los objetivos deseados.

Habermas, califica como *acción regulada por normas*, al concepto de acción de la sociología funcionalista, que tiene a Parsons como a su representante más desatacado. El actor no se concibe aquí aisladamente, sino como miembro de un grupo social. Para garantizar la satisfacción de sus necesidades básicas, el grupo genera normas y valores que orientan en ese sentido las acciones de los individuos. Los demás miembros del grupo tienen derecho a esperar que, en cada caso, el actor respete en su acción la norma social correspondiente. Para Habermas, este concepto no estratégico, implica una orientación al entendimiento y no al éxito. Este concepto supone un orden social, entendido como un sistema de reglas reconocidas y de instituciones vigentes, pero todo ello hasta el punto de hacer desaparecer la creatividad individual del actor que aparece absorbido como un simple engranaje de la sociedad.

Otro modelo de acción que Habermas analiza es el de acción dramática, introducido por el sociólogo norteamericano Goffman, quien considera a cada agente como un actor interpretando un papel ante un público compuesto por todos los agentes con que interactúa. Los individuos se relacionan entre sí regulando la información que dejan pasar sobre su propia subjetividad a los demás, controlando la imagen que presenta a los otros. En este modelo ocurre lo opuesto al anterior, pues es aquí la sociedad la que se disuelve en individuos.

Finalmente, Habermas presenta su concepción de la acción comunicativa, partiendo de los aportes del interaccionismo simbólico y de la etnometodología. En el primero, "la asunción de rol se entiende como mecanismo de un proceso de aprendizaje en que el muchacho construye el mundo social a la vez que desarrolla su propia identidad. Este concepto de asunción de rol permite entender la individuación como proceso de socialización y simultáneamente la socialización como individuación"³.

Pero el interaccionismo simbólico no explica como el lenguaje puede cumplir esa función de socialización. De ello se ocupa la etnometodología (Garfinkel y Schütz), que entiende las acciones sociales como procesos cooperativos de interpretación, en el que los agentes sociales negocian significados comunes para poder coordinar sus planes de acción. La crítica de Habermas es que aquí, "las acciones se disuelven en actos de habla, y las interacciones sociales tácitamente se disuelven en conversaciones"⁴. El problema es, en síntesis, que no se distingue aquí con suficiente cuidado entre

3 Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa, Pág. 488.

4 *Ibid.*

mundo y mundo de la vida, es decir, se confunde aquello respecto de lo cual los agentes se entienden (el mundo), con aquello a partir de lo cual inician y discuten sus operaciones interpretativas (las tradiciones culturales, etc. fijadas en el mundo de la vida).

Este argumento lleva a Habermas a plantear comparativamente las distintas relaciones con el mundo, incluidas en cada uno de los conceptos de acción analizados. Resumimos sus conclusiones en el siguiente cuadro:

Concepto	Relaciones con el mundo
<i>Acción Teleológica</i>	Concibe un solo mundo objetivo, con el cual el actor puede establecer dos relaciones, conocer estados de cosas existentes y traer a la existencia estados de cosas deseados.
<i>Acción Estratégica</i>	Se complejiza un poco respecto de la teleológica porque ahora pueden presentarse, además de cosas y sucesos, otros agentes. Pero sigue siendo un concepto que cuenta con un solo mundo.
<i>Acción Regulada por normas</i>	Concibe dos mundos, un mundo objetivo de las cosas y un mundo social que consiste en órdenes institucionales que fijan las reglas, los roles y los valores.
<i>Acción Dramatúrgica</i>	Concibe tres mundos, además del mundo de las cosas y del mundo social, incluye un mundo subjetivo al que sólo el actor tiene acceso.
<i>Acción Comunicativa</i>	Concibe cuatro mundos, al mundo objetivo, al social y al subjetivo; agrega el mundo del lenguaje, a través del cual los actores llegan a un acuerdo en una acción orientada al entendimiento.

Habermas reintegra en este punto algunos elementos de su concepción acerca de los intereses del conocimiento, lo hace con la distinción entre la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento. La orientación al éxito se corresponde claramente a la acción teleológica-estratégica que, como vimos, es motivada por la consecución de un fin y tiene, por lo tanto, un carácter instrumental que responde a un interés técnico. La acción orientada por normas es guiada por el interés práctico, ya que supone la pertinencia de los *papeles sociales* dentro de los cuales los agentes operan solucionando sus conflictos dentro del marco de las normas establecidas. Por último, la acción orientada al entendimiento, guiada por el interés crítico-emancipativo que trata "de llegar a una resolución de problemas a través de la argumentación, del reconocimiento de las pretensiones de validez de los actos de habla de los interlocutores" (Boladeras, 1996: 52).

Habermas agrupa estos elementos en dos dimensiones, la dimensión instrumental y la dimensión comunicativa. La primera comprende lo teleológico-estratégico y promueve un tipo de interacción social basado en intereses comunes y en un adecuado cálculo de las posibilidades de éxito. La segunda promueve una interacción basada en procesos cooperativos de interpretación que posibilita que los individuos afectados por una situación común realicen una comprensión compartida de la misma generadora de concierto entre ellos. La primera dimensión de interacción requiere de pocos puntos en común entre los participantes, sentados en torno a los medios para lograr el objetivo deseado; la segunda dimensión requiere compartir significados y valoraciones para que el entendimiento sea posible, ello presupone un cierto grado de comunidad en el mundo de la vida.

Habermas parte del concepto de acción comunicativa porque él cree que es centralmente constitutivo de la sociedad humana, por ello trata a partir de éste de reconstruir una filosofía de la racionalidad. Para Habermas la razón es una trama discursiva que articula las acciones de los individuos. Estos pueden comprenderse porque comparten un mismo mundo simbólico que garantiza el que se otorgue validez al proceso dialógico. Es el mundo de la vida el que garantiza que los individuos de una misma sociedad compartan esos elementos simbólicos que hacen posible la cooperación y el entendimiento (Boladeras, 1996: 60-62).

Pero el concepto de acción comunicativa es, además, eminentemente crítico, pues las posibilidades ideales que el concepto plantea desenmascaran el carácter mutilado de la comunicación vigente en la sociedad contemporánea. Es aquí donde Habermas aplica a un nivel social general la concepción autoreflexiva del psicoanálisis, como el proceso crítico que permite tomar conciencia de la represión y mutilación que llevan adelante las instituciones de las sociedades industrializadas avanzadas, represión análoga a la experimentada por el paciente neurótico.

5. Discusión del carácter crítico de las ciencias como problema epistemológico

Los planteos críticos de la escuela de Frankfurt y de Habermas conservan plena vigencia en la actualidad pese a los embates del relativismo "posmoderno". Si bien el positivismo ha retrocedido y no es sostenido como filosofía de la ciencia más que por unos pocos, al menos en las ciencias sociales; el carácter acentuadamente técnico, instrumental e inhumano de la sociedad contemporánea, se ha profundizado desde los momentos en que los pensadores que he reseñado en las secciones anteriores produjeron sus obras. Hoy las revoluciones de la informática y de las comunicaciones, y los nuevos campos abiertos por el desarrollo de la biología del genoma huma-

no, entre muchos otros, nos indican el ritmo cada vez más acelerado con que las tecnologías hacen accesibles, a algunos hombres, poderes y capacidades antes impensadas, sin que esos procesos sean controlados por ninguna guía reflexiva o por ninguna consideración crítica.

El diagnóstico elaborado por la escuela de Frankfurt sigue describiendo acertadamente la situación en la sociedad contemporánea, en la que la dimensión social es intervenida y mediatizada en forma cada vez más profunda por tecnologías de todo tipo, que en el marco del capitalismo globalizado mundial apuntan antes a crear nuevas necesidades (y ganancias para el capital transnacional) que a resolver parte de los problemas cada vez más acuciantes que la desigualdad, el deterioro de la ecología, las enfermedades, el hambre, y la brecha cada vez más grande entre los países del primer y tercer mundo, plantean a la humanidad en conjunto. Las finalidades que rigen la política y la planificación en las áreas consideradas cruciales siguen siendo finalidades instrumentales, que pretenden solucionar problemas acentuando el control técnico sobre determinadas variables, resultando en la mayoría de los casos soluciones ambiguas, que con frecuencia generan nuevos problemas o agravan los ya existentes.

El acentuado deterioro del entorno ambiental del hombre es una de las amenazas más graves que se ciernen sobre el horizonte humano a corto y mediano plazo. Desde la revolución industrial y la revolución tecnológica, la economía capitalista ha impuesto una valoración absolutamente instrumental de la naturaleza como un medio a manipular y controlar para satisfacer necesidades y, sobre todo, para generar grandes ganancias, sin ninguna consideración sobre los efectos globales de esta actitud voluntariamente restringida al corto plazo de la rentabilidad económica. Como lo señala Habermas, la manipulación de la naturaleza es una de las orientaciones básicas del proceso de autoconstitución del género humano a lo largo de la historia, pero en el siglo veinte esa dimensión ha tendido a anular cada vez en forma creciente la orientación práctica hacia la comunicación y la orientación emancipativa general hacia la liberación del hombre.

La creciente desigualdad social en el capitalismo globalizado, tanto entre ricos y pobres como entre las regiones "desarrolladas" y "subdesarrolladas" del mundo, es otro de los problemas que con gravedad creciente someten a la mayoría de la humanidad a una existencia de sometimiento, miseria y penuria. Este es el resultado de una economía tecnocrática, inhumana y deshumanizante que, centrada en los principios de la "neutralidad valorativa", es fiel a los lineamientos de David Ricardo, pues sigue negando "la distinción entre hombres, bestias y cosas" en sus análisis. Encubre con su abstracto y formalizado vocabulario (supuestamente objetivo y desinteresado) realidades brutales de violencia y bestial explotación del hombre por el hombre.

Los Estados mundiales se guían en sus políticas por los criterios técnicos que producen esas ciencias "neutrales" y son los primeros en demandar de ellas ese tipo de resultados, ansiosos por incrementar el control de las variables centrales de sus sociedades. Esto trae aparejado un gran crecimiento del perfil tecnocrático y burocrático de los gobiernos, lo que mina cada vez más las posibilidades de una democratización genuina que otorgue poder a la sociedad civil. El Estado es así la herramienta principal del control técnico de la dimensión social; la ausencia de toda reflexión crítica y emancipadora sobre los fines que debe perseguir el Estado determina que sea uno de los principales garantizadores de que los problemas ecológicos y de la desigualdad social se acentúen. Esto es especialmente cierto de los países desarrollados que imponen con diversas formas de coerción sus procedimientos a los Estados de los demás países. Habermas (1988: 113-134) critica al Estado de bienestar occidental precisamente en estos términos, al señalar la contradicción entre sus objetivos sociales y sus medios instrumentales.

En la sociedad mundial actual, las ciencias y las técnicas constituyen entonces la principal "ideología" generadora de falsa conciencia entre los hombres, que los mantiene por tanto sometidos a una relación alienada con su situación objetiva de opresión. Pese a que el positivismo ha dejado de ser la filosofía de la ciencia dominante en la que se fundamentan, ellas siguen conservando en gran medida su pretensión de objetividad y, más aún, el perfil exclusivamente instrumental en la aplicación y justificación de sus resultados. Constituyen cada vez más el centro indiscutido de la vida moderna que gira en torno a ellas, alienado de toda otra relación, y justificando todos sus resultados *a priori* y por definición.

Ante este contexto, la obra crítica habermasiana tiene un peso epistemológico central, pues no se detiene en las consideraciones metodológicas, preocupadas por determinar la posibilidad y la legitimidad del conocimiento científico, como ha sido el caso con muchos de los pensadores de la escuela galileana, sino que a partir de esas consideraciones trasciende el marco limitado de lo exclusivamente metodológico, para pasar a considerar el problema epistemológico central de la situación de la ciencia en sus relaciones con las demás esferas de la actividad humana, para revelar sus efectos y resultados. Habermas no se detiene en la crítica del positivismo y en la fundamentación de la existencia de una metodología propia de las ciencias sociales, sino que este es el punto de partida para que su pensamiento crítico revele la situación problemática del desdibujamiento que la ciencia genera en las dimensiones humanas de la sociedad. Habermas respeta el objetivo planteado por Horkheimer y Adorno de someter la razón instrumental a la razón objetiva, la que mediante la reflexión crítica debe fijar objetivos humanos a las ciencias y a la tecnología que ellas producen, pero su pensamiento, integrando corrientes más amplias de las ciencias sociales y de la filosofía, se distin-

que del de sus predecesores por su conexión más directa entre teoría y praxis, en la genial elaboración de su teoría de la acción comunicativa.

Como lo señala en las tesis IV y V de **Conocimiento e interés**, esta función emancipativa corresponde a la ciencia social crítica. Operando del mismo modo que el psicoanálisis, ésta se vale de la autorreflexión como marco metodológico para liberar al sujeto “de la dependencia de poderes hipostasiados”. La autorreflexión responde a un interés cognoscitivo emancipatorio, presente en las ciencias sociales críticas y en la filosofía. Así, para Habermas, la filosofía debe liberarse del concepto tradicional de teoría que la ata a un objetivismo que obstaculiza e impide su carácter autorreflexivo, y “enmascara el nexo de su conocimiento con el interés por la emancipación”. Habermas recibió en su concepción de la ciencia crítica una gran influencia del modelo del psicoanálisis freudiano, dejando de lado sus aspectos legaliformes, rescata insistentemente la idea de una autorreflexión emancipadora del paciente, asistida por la praxis hermenéutica del psicoanalista. Habermas hace extensivo este modelo a la filosofía, para asumir un carácter crítico ésta debe apuntar a producir una autorreflexión que libere a los sujetos del carácter “universal y objetivo” de conocimientos ligados a intereses específicos.

Este problema epistemológico es central en el campo de la comunicación social considerada como una de las ciencias que Habermas denomina hermenéuticas, cuando, como él mismo lo denuncia, los medios de comunicación cumplen el rol central en la generación de esa “comunicación mutilada y reprimida” que caracteriza a las sociedades actuales. Numerosas fuerzas impulsan a la comunicación social a asumir un rol técnico y “objetivo” como disciplina estrechamente conectada con instituciones públicas y privadas que reclaman la satisfacción de necesidades comunicativas concretas y con contenidos prefijados (y, por lo tanto, reprimidos) para cumplir con funciones instrumentales. En este contexto, creo que es plenamente pertinente, el calificar a la función que cumplen los medios de comunicación masiva como eminentemente ideológica, como generadora de falsa conciencia y alineación frente a las condiciones opresoras y deshumanizantes de la sociedad contemporánea. Podemos suscribir entonces las opiniones del pensamiento crítico del siglo XIX, destacadas por Habermas, sobre la opinión pública.

El pensamiento crítico debe necesariamente revelar, como lo indica Habermas, que los medios de comunicación se han transformado en instrumentos de entretenimientos y dominación de las masas, apoyando la expansión de las esferas de intervención del Estado en la sociedad civil. Los medios de comunicación se han transformado en medios de propaganda, que en vez de expresar los intereses generales, se convierten en instrumentos para la difusión privilegiada de intereses privados que se los han apropiado;

como lo señala Habermas "la publicidad crítica es desplazada por la publicidad manipuladora" (Boladeras, 1996: 39).

Todo ello hace necesario que la comunicación social se plantee el problema epistemológico de cuál debe ser su actitud valorativa; se trata del problema de optar entre la pretendida cientificidad de la neutralidad técnica y el carácter autoreflexivo y crítico que trata de convertirla en una disciplina ligada al interés práctico de generar una comunicación libre y no mutilada, es decir, un entendimiento entre los hombres que apunte a su emancipación.

6. Conclusión

En este artículo hemos considerado la contribución habermasiana al problema epistemológico de la actitud de la ciencia, problema escindido entre la pretensión de la "neutralidad valorativa" reclamada por el positivismo, y el reclamo de una ciencia crítica exigida por el pensamiento de la escuela de Frankfurt. En el mismo nos hemos identificado con esta última postura, y hemos intentado brevemente desarrollar algunas de sus implicaciones para las ciencias de la comunicación como integrantes de las ciencias sociales.

Como vimos, ante el contexto instrumentalizante de la ciencia contemporánea, la obra crítica habermasiana tiene un peso epistemológico central, pues no se detiene en la crítica del positivismo, sino que éste es el punto de partida para que su pensamiento crítico revele la situación problemática que la ciencia y la técnica generan al invadir con su interés técnico las dimensiones humanas de la sociedad; problemática a la que hemos aludido reiteradamente en este trabajo.

Es nuestra conclusión que la obra teórica habermasiana es central para que las ciencias sociales se libren de la tutela obstaculizante de la metodología empírico-analítica del positivismo, y asuman su carácter de ciencias hermenéuticas y dialécticas. Sólo así podrán realizar la contribución central que el pensamiento crítico requiere de ellas de trasladar el peso del interés práctico y de la dimensión social a un equilibrio emancipatorio frente al interés técnico y la dimensión del trabajo.

Referencias bibliográficas

- BOLADERAS, M. (1996) **Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos**. Madrid: Tecnos.
- FROMM, E. (1993) **El miedo a la libertad**. Buenos Aires: Planeta.
- HABERMAS, J. (1988) **La Lógica de las Ciencias Sociales**. Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. (1986) "Conocimiento e interés" en **Ciencia y técnica como ideología**. Madrid: Tecnos.

- HABERMAS, J. (1994) **La teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1988) "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas" en **Ensayos políticos**. Barcelona: Península.
- HEGEL, G. W. F. (s.f.) **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Alianza.
- UREÑA, E. (1998) **La teoría crítica de la sociedad de Habermas**. Madrid: Tecnos.
- VON WRIGHT, G. (1987) **Explicación y Comprensión**. Madrid: Alianza.